

Н. А. Криничная

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПРЕДАНИЙ О «ПАНАХ»

По немногочисленным и фрагментарным материалам, которые дошли до нас, известно, что предания о «панах», равно как и сам термин «паны», бытовали в Олонецкой, Архангельской, Вологодской, Костромской, Ивановской, Владимирской губерниях. Однако некоторые рудименты образа, адекватного образу «панов», имеются и в преданиях других областей, а также в преданиях других народов, хотя сам термин «паны», судя по нашим источникам, принадлежит локально ограниченной фольклорно-этнографической традиции.

Сразу же следует отметить, что предания о «панах» в основном состоят из тех же мотивов, что и предания о чуди¹. Это соответствие в известной мере предопределяет некоторое тождество центральных персонажей преданий — чуди и «панов», но отнюдь не исключает различия, обусловленного разными истоками тех и других образов. В свою очередь специфические качества образа оказывают воздействие на характер мотивов предания.

Первоначальный смысл образа «панов» как предков, первоначальников, родоначальников, а позднее — внешних врагов, и прежде всего польско-литовских интервентов, или разбойников выяснен в предшествующих исследованиях. «Панами» («панками») называют в народной исторической прозе первоначальников данной местности, иногда воспринимаемых как предки рассказчиков². По утверждению И. М. Калинина, «паны — люди, чуждые русскому элементу»³; В. Смирнов называет их «аборигенами края»⁴. Выясняя этническое содержание этого термина, В. В. Пименов приходит к выводу, что предания о «панах» «связаны с вепско-карельской и, может быть, мерянской культурными традициями»⁵. Как бы резюмируя все сказанное о «панах», В. К. Соколова пишет: «„Паны“ в преданиях рисуются иногда и как первоначальники края, смешиваются с „чудью“ (они также сами себя похоронили), а в некоторых преданиях о них, возможно, отразился и культ предков-пращуров. Но „паны“ на севере — чаще всего шведско-польские интервенты, заходившие сюда в начале XVII в.»⁶. Однако вопрос о происхождении образа «панов», его трансформациях и проявлениях,

¹ «Северные предания (Беломорско-Обонежский регион)». Издание подготовила Н. А. Криничная. Л., 1978, с. 222.

² Г. И. Куликовский. Похоронные обряды Обонежского края. — «Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края» (далее «Олонецкий сборник»), в. III. Петрозаводск, 1894, с. 422.

³ И. М. Калинин. Чудь и паны. — «Живая старина», 1913, в. I—II, с. 144.

⁴ В. Смирнов. Клады, паны, разбойники. — «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», в. XXVI, 1921, с. 1—49.

⁵ В. В. Пименов. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.—Л., 1965, с. 48.

⁶ В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970, с. 33, 34.

вопрос о тех потенциальных возможностях для последующих наслоений, которыми этот образ располагает еще с момента своего формирования, не был предметом специального освещения. Чтобы разобраться в сложном и подчас противоречивом образе «панов», мы должны рассмотреть весь его состав, поскольку усиление каждого из слоев закономерно приводит к качественно иному проявлению образа.

Необходимо отметить, что исторические истоки образа «панов» — в предшествующих ему мифологических персонажах. Мифологическая природа интересующего нас образа обнаруживается прежде всего в наиболее архаических преданиях, связанных с описанием былого пребывания «панов» в конкретной местности. «Жило два пана: один — на Горском острове, за две версты на север от нынешнего села Горки, на Шинковом наволоке, или Шинковщине, а другой — в расстоянии версты от Шинкова наволока, к юго-востоку, на острове Коневце, на Агафа-наволоке. У каждого пана был свой дом, обнесенный тыном с железными или медными воротами. Вечерами, когда один пан ложился спать и у него запирались ворота, — скрип ворот доносился до жилища другого пана; тогда этот пан запирает ворота и уходил на покой»⁷. Как видно, здесь мы имеем дело не с конкретно-этнографическим, а с эпически гиперболизированным мифологическим изображением: такая деталь в описании «панских» жилищ, как скрип ворот, раздающийся на одном из островов и слышимый на другом, служит гиперболизации образа и всех аксессуаров предания. Чтобы понять суть образа, содержащегося в этом предании, надо рассмотреть весь контекст, в который он помещен. Вот почему мы должны в первую очередь выяснить, что представляет собой гиперболизированная ограда с мощными железными или медными воротами.

Судя, например, по скандинавской мифологии, ограда включает в себе освоенное, культивированное пространство; она же отделяет это пространство от «хаотичной части мира»⁸. В обрядах и соответствующих им заговорах ограда (реальная или фантастическая, невидимая, созданная магическим путем) отделяет сакральное пространство от всего окружающего мира. Описание ее в заговорах сводится к довольно устойчивым формулам: это «крепкий железный и булатный тын»⁹. Благодаря материалу, из которого ограда состоит, она оказывается непроницаемой для всяких вредоносных сил, поскольку железо, по народным поверьям и обрядам, обладает апотропейными свойствами. Предохранительные качества подобного «тына» поддерживаются магическими свойствами других, так сказать сопроводительных, оград: огненной, водной и т. д. Можно сказать, что изображенный в предании «тын» по сути дела аналогичен той ограде, которая описывается в заговорах. «Тын» так же непроницаем, и прежде всего благодаря охранительным свойствам его железных или медных ворот; он так же сопровождается дополнительной водной оградой, увеличивающей недоступность заключенного в нем пространства: ведь «панский» дом, окруженный упомянутым «тыном», стоит на острове.

К рассмотрению круга представлений, связанных с водой и островами, мы сейчас и обратимся. Судя по фольклорным, этнографическим, археологическим материалам, у многих древних народов широко бытовало представление о том, что «за водой» находится мир мерт-

⁷ «Олонецкие губернские ведомости» (далее — ОГВ), 1894, № 61, с. 9; «Северные предания», № 63, с. 55. Вариант: ОГВ, 1857, № 20, с. 111; «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год». Петрозаводск, 1867, ч. III, с. 114.

⁸ А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 42, 43.

⁹ См., например, текст: Архив Карельского филиала АН СССР (далее — АКФ. При ссылках на архив первая цифра указывает номер коллекции, вторая — номер текста в ней), 27, № 277.

вых. Рудименты этих верований сохранились, в частности, в карельских эпических песнях, в которых повествуется о том, как старый Вьянмейнен переправляется через реку Туонелу в потустороннее царство Манала:

«Старый Вьянмейни —
Пошел он к реке Туони,
Закричал громким криком,
Засвистел громким свистом:
„Подай лодку, девушка Туони,
Перевези на карбасе,
дева Маналы!“»¹⁰.

Конкретизируя древние представления о мире мертвых, мы должны отметить, что на севере они непременно связаны с островами. Подтверждением этому является хотя бы Оленеостровский могильник на Баренцевом море или Оленеостровский могильник на Онежском озере. По наблюдениям Н. Н. Гуриной, эта древняя традиция оказалась настолько устойчивой, что факты «неизменного расположения современных кладбищ в Карелии на островах или в непосредственном соседстве с водой — на берегу озер» (курсив мой.— Н. К.) фиксируются и в наши дни¹¹.

В свете сделанных сопоставлений можно предположить, что изображенный в предании дом, обнесенный оградой с мощными железными или медными воротами и окруженный водой, генетически связан с представлениями о загробном мире. Некоторые аналогии этому изображению можно найти в фольклоре других народов. Например, ассирийцам загробное царство представлялось в виде города-крепости, обнесенного семью стенами¹².

Однако в нашем предании, вобравшем в себя древние верования, фигурирует не один, а два изолированных, но в то же время адекватных друг другу острова. Что может означать подобный дуализм, отраженный в предании? Разобраться в этом вопросе нам также помогут этнографические и археологические материалы. Здесь прежде всего вспоминается высказывание В. Я. Проппа о том, что представить себе потусторонний мир в виде острова могут только островитяне¹³. И действительно, как установили археологи, поселение, связанное с островом-могильником, как правило, расположено на другом острове. Так, поселения древних онежских оленеостровцев располагались на Клименецком острове, а поселения баренцовских оленеостровцев находились на острове, лежащем, подобно Клименецкому, вблизи материка. Мир мертвых и живых оказывался разделенным водным пространством¹⁴.

Можно предполагать, что в исследуемом предании, как в фокусе, преломился весь круг представлений об островах как двух мирах — живых и мертвых. Эти два мира разделены и изолированы (водной преградой, тыном с железными или медными воротами), но в то же время, как повествуется в нашем предании, они определенным образом взаимодействуют, поскольку в одном из миров все делается так же, как в другом. Подобное соответствие имеет свои корни в этнографии, и прежде всего в самих представлениях о потустороннем мире, который, судя по верованиям народов, находящихся на более низком

¹⁰ «Карельские эпические песни». (Предисловие, подготовка текстов и комментарий В. Я. Евсеева). М.—Л., 1950, с. 108.

¹¹ Н. Н. Гурина. Оленеостровский могильник. М., 1956, с. 22, 233.

¹² «Этнография», IV. СПб., 1905, с. 233; В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 273.

¹³ В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 266.

¹⁴ Н. Н. Гурина. Указ. раб., с. 233, 234.

уровне общественного развития, изображается совершенно тождественным земному: все, что происходит в реальном мире, совершается и в потустороннем, иначе говоря, последний является простым повторением первого¹⁵. Так, в рассматриваемом предании обитатель одного из островов в точности повторяет действия другого.

Значит, с одной стороны, образ того и другого «пана» оказывается в идентичном контексте. Одинаковое место подобных образов в фольклорно-этнографической традиции, на наш взгляд, определяется представлениями о тождестве земного и потустороннего мира. С другой стороны, в предании настойчиво проводится мысль, что это обитатели различных островов и принадлежат они противоположным мирам. Намеченные тенденции в образе «панов» найдут воплощение и развитие в последующих преданиях.

Одна из этих тенденций развивается в преданиях, в которых речь идет уже непосредственно о захоронениях «панов», об их могилах, наделенных некоторыми отличительными признаками, о чем будет сказано ниже. Здесь же мы должны отметить, что представления о захоронениях «панов» поддерживаются фактами действительности. Дело в том, что «панские могилы», или, как их еще называют, «паны», «панки», повсеместно встречаются в Ивановской, Костромской, Владимирской областях. По утверждению археологов, эти захоронения-курганы датируются X—XIII вв. и принадлежат аборигенам края — финноязычной народности меря¹⁶. Следует добавить, что сходные курганы, холмы, могилы, которые народ зовет «панками», «панскими могилами», известны не только в Междуречье: в свое время они были зафиксированы и на территории Олонецкой губернии¹⁷. Здесь они представляют собой курганные могильники приладожского типа, также датируются X—XIII вв., но принадлежат уже другой финноязычной народности — летописной веси¹⁸. Название могильного холма «пан» в буквальном переводе с финно-угорских языков означает «насыпь», «могила»¹⁹. Однако в русском языке, как мы видим, оно осмысливается по-иному: в предании этим термином обозначается не столько объект, сколько субъект.

Как уже говорилось, места захоронения «панов», судя по преданиям, отличаются особыми признаками. Так, например, над могилой может стоять большой деревянный крест, в середине которого прибито множество платков; иногда захоронение расположено в одиноко стоящей роще с часовней²⁰ и пр. Наиболее архаический вариант описания панской могилы мы находим в следующем предании: «На месте сосны... была похоронена панская сестра, и из косы ее выросла эта сосна; пробовали ее рубить, да не смогли. Под этой сосной устраиваются гулянки на Петров день»²¹. Следовательно, дерево, роща с часовней или крест функционально тождественны при обозначении святости места, связанного с захоронением «панов» (градации в ту или другую сторону обусловлены превалированием языческих или христианских элементов в оформлении аналогичных по своей сущности объектов). А раз

¹⁵ В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 266; Н. Н. Гурина. Указ. раб., с. 228.

¹⁶ Е. И. Горюнова. Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961, с. 232. На этот источник, так же как и на ряд других, нам любезно указала этнограф А. П. Косменко, которой мы выражаем глубокую благодарность.

¹⁷ «Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. Собрал на месте и составил Герман Куликовский». (далее — Г. Куликовский. Словарь...). СПб., 1898, с. 78.

¹⁸ В. В. Пименов. Указ. раб., с. 147, 236.

¹⁹ Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 232.

²⁰ ОГВ, 1864, № 22, с. 104; 1885, № 2, с. 11; «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год», ч. III, с. 123.

²¹ Н. Н. Харузин. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. — «Олонецкий сборник», в. III, с. 339; «Северные предания», № 65, с. 56.

сакральным оказывается место погребения «панов», значит, и сами «паны» должны наделяться сверхъестественными свойствами.

Обратимся к рассмотрению процитированного выше предания. Его компонентами, по сути дела, служат, с одной стороны, сообщение о праздновании Петрова дня на «панской могиле», с другой — о праздновании этого дня под сосной. В данном случае оба компонента совмещены и переплетаются друг с другом, поскольку сосна не просто растет на могиле, она **вырастает** из могилы. Однако для удобства исследования рассмотрим тот и другой компонент в отдельности.

Итак, празднование Петрова дня на «панской могиле». Но что представляет сам по себе Петров день? Этот праздник, отмечавшийся 29 июня по старому стилю, был установлен церковью для поминовения умерших, что и исполнялось верующими²². Постепенно впитывая в себя языческие элементы (например, колядование²³, сожжение чучела²⁴ и пр.), он вскоре вошел в число других крестьянских праздников. На наш взгляд, это произошло прежде всего потому, что поминовение усопших, составляющее его основу, является в то же время «одним из постоянных элементов аграрных обрядовых празднеств»²⁵, направленных на обеспечение обильного урожая, поскольку власть над ним в древних верованиях приписывалась умершим²⁶. Значит, и образ «панов» или в данном случае «панской сестры» как некоего женского божества оказывается вовлеченным, судя по нашему преданию, в сложную систему арханческих представлений, связанных с обеспечением плодородия земли. Однако древнейший образ «сестры», восходящий, по-видимому, еще к матриархальным первобытнообщинным отношениям, оказывается уже в значительной степени вытесненным более поздним образом «панов», поскольку без указания на принадлежность «сестры» именно к «панскому» роду вся значимость ее образа уже не была бы ясна. Следовательно, образ «панов» здесь необычайно синкретичен, поскольку он унаследовал функции некоего древнего женского персонажа, генетически связанного с плодоносящей силой земли.

Для подтверждения этого обратимся ко второму компоненту предания: речь идет о праздновании, которое происходит в Петров день под сосной. Отраженные в предании «гулянки» и засвидетельствованные в этнографии празднества вокруг избранного дерева, под которым водили хороводы и пели песни, нам представляются адекватными явлениями. Основное их назначение — использовать растительные силы дерева для обеспечения хорошего урожая²⁷.

Дерево, фигурирующее в нашем предании, также не простое: это сосна, которой в условиях севера придается особое значение в самых различных обрядах; кроме того, она находится на могиле, вырастает из косы «панской сестры», не поддается ударам топора, т. е. и в данном случае сосна наделяется всеми признаками священного дерева. Разгадка подобного образа опять-таки в древнейших верованиях, по которым умерший (в нашем предании: «панская сестра») воскресает в растительности, а дерево становится воплощением умершего и приобретает магическую силу. «Между культом покойников и культом растений

²² В. Я. Пронн. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963, с. 21.

²³ Н. Г. Кибардин. Корреспонденция из Слободского уезда Вятской губернии. — «Вятские губернские ведомости», 1848, 3 апреля, с. 99; «Поэзия крестьянских праздников». (Вступ. статья, составление, подготовка текста и примечания И. И. Земцовского). Л., 1970, с. 42.

²⁴ В. Я. Пронн. Русские аграрные праздники, с. 12.

²⁵ Там же, с. 14, 15.

²⁶ Там же, с. 23.

²⁷ Там же, с. 60, 62.

имеется генетическая и смысловая связь»²⁸, — пишет В. Я. Пропп. Синкретический образ «панской сестры» и священной сосны, представляющий собой раздваивающееся единство, служит в предании воплощением такой связи, «когда растительная и человеческая форма сосуществуют рядом»²⁹.

В итоге можно сделать предварительный вывод о том, что «панская сестра», а вследствие этого и сами «паны», имеет, по народным верованиям, самое непосредственное отношение к ниспосланию урожая, ради которого и совершаются изображенные в предании всевозможные празднества — на могиле «панской сестры» и вокруг сосны, выросшей из ее косы.

Подтверждением того, что размер урожая, по древним представлениям, находится во власти «панов» и зависит от степени почитания их, служат не только фольклорные, но и этнографические материалы. Так, Г. И. Куликовскому удалось зафиксировать в дер. Рокса Лодейнопольского уезда праздник Киселев день, который праздновался в четверг на троицкой неделе и состоял в основном из поминовения «панов»: «Все домохозяйки приносят из дому по кринке молока и чашке киселя, ставят их на несколько времени под иконы и едят все это сообща, поминая панов. День этот и зовется Киселев день...»³⁰. Следует сразу же констатировать, что четверг на троицкой неделе — это семик, а упомянутые поминки — один из неперменных компонентов данного крестьянского праздника. Следовательно, Киселев день не является каким-либо уникальным праздником: он всего лишь локальный вариант семика, а «паны» в данном случае — локальный вариант образа умерших, предков. Типичным и общераспространенным можно считать также участие в определенных моментах этого праздника только женщин, которое, по всей вероятности, некогда носило ритуальный характер, поскольку должно было способствовать пробуждению плодоносящей силы земли и приобщению к этой силе, тем более что исторически земледелие было связано именно с женским трудом. Возможно, что участие женщин в обряде — рудимент тех самых древнейших представлений о женском божестве, которые легли в основу упомянутого образа «панской сестры», а через нее — и «панов».

Поминки «панов» имели аграрный характер, что подтверждается прямым этнографическим свидетельством: «Как-то раз решили даже не праздновать его (Киселев день), но после этого случился неурожай овса. Неурожай объяснили мщением за игнорирование старинного праздника, и с тех пор празднуют ежегодно»³¹.

Итак, «пан» — в своих генетических истоках — это своеобразное хтоническое божество, от которого, по древним верованиям, зависит успех в земледелии; впоследствии же, как это видно из сопоставления фольклорных и этнографических материалов, под образом «пана» подразумевается умерший, предок.

Образ «пана» занимает соответствующее место и в народном прикладном искусстве, неразрывно связанном с фольклором. Так, на Севере, в частности в Пудожском районе КАССР, до недавнего прошлого встречались антропоморфные деревянные фигурки под названием «паны», «панки», которые обычно хранились в доме за иконой, а в праздники их устанавливали на столе, чтобы они могли «участвовать» в общей семейной трапезе³².

²⁸ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, с. 96.

²⁹ Д. Фрэзер. Золотая ветвь, в. 1. М., 1928, с. 152, 153.

³⁰ Г. Куликовский. «Словарь...», е. 36; его же. Похоронные обряды Обонежского края, с. 422.

³¹ Г. Куликовский. Похоронные обряды Обонежского края, с. 422.

³² Устное сообщение В. И. Пулькина; Г. Н. Бабаянц. Поморские куклы «панки». — «Этнография народов Восточной Европы», Л., 1977, с. 113.

Наличие подобных кукол зафиксировано у различных по своему происхождению народов. Антропоморфные фигурки засвидетельствованы у рапануйцев³³, гольдов, гиляков, орочей, китайцев, марийцев, чувашей³⁴, хантов, манси³⁵ и у ряда других народов.

Сведения об этих фигурках содержатся преимущественно в этнографических материалах. В фольклоре о них не упоминается. Исключение составляет лишь рапануйский фольклор, в котором изготовление подобных кукол приписывается одному из знатных первооселенцев о. Пасхи — легендарному резчику Туу ко Иху. По рапануйским мифам и преданиям, упомянутые изображения резчик скопировал с духов — «аку-аку», случайно застигнутых им во время сна и увиденных в их естественной «наготe»: «У них были только ребра, только кости, без плоти»³⁶. Изготовленные фигурки Туу ко Иху мог даже заставить передвигаться³⁷. Поскольку эти куклы изображали духов, то само их изготовление было близко священнодействию.

По другим фольклорным и этнографическим материалам прообразом антропоморфных фигурок служат умершие. В том же рапануйском фольклоре описывается, как помощники резчика «изучили тела умерших и создали деревянные фигурки, похожие на трупы с выступающими ребрами и без глаз»³⁸. Аналогичные сведения мы получаем и из этнографических источников: «В то время, пока покойник лежит еще в доме, изготавливается его изображение»³⁹. Следовательно, наши материалы со всей очевидностью показывают, что между духами и антропоморфными фигурками, равно как между покойниками и упомянутыми изображениями, намечается функциональное единство. И действительно, по древним представлениям, подобное изображение служило «вместилищем души покойного, его заместителем»⁴⁰. В связи с этим куклу наиболее часто хранят в доме, ее кормят, оказывают всевозможные почести, т. е. считают ее своеобразным божеством. Мало того, она переходит по наследству от одного поколения к другому, причем у одних народов (например, у сосьвенских манси) — по женской линии, у других (например, у хантов, живущих на Оби ниже Иртыша) — по мужской⁴¹. В чем же назначение этого своеобразного семейно-родового божества? По древним верованиям предполагалось, что умерший, инкарнированный в кукле, может оказать живым всяческую помощь и содействие, однако лишь при условии соблюдения определенных правил обращения с ним⁴².

В генетическом отношении предшественником антропоморфной фигурки следует считать кости наиболее почитаемых предков. Подобный факт зафиксирован еще Геродотом, описывающим обычаи исседонов: «С черепа покойного снимают кожу, вычищают его изнутри, затем покрывают позолотой и хранят как священный кумир. Этому кумиру ежегодно приносят обильные жертвы»⁴³. Первоначально такие кумиры были родовым божеством, но с разложением патриархального строя и

³³ «Мифы, предания и легенды острова Пасхи». (Составление, перевод с рапануйского и западноевропейских языков, предисловие и примечания И. К. Федоровой). М., 1978, с. 36, 197—203, 230, 349, 355.

³⁴ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, с. 182.

³⁵ В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров. — «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». — «Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», т. LI, М., 1959, с. 148—152; Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 81, 82, 139.

³⁶ «Мифы, предания и легенды острова Пасхи», с. 197.

³⁷ Там же, с. 198.

³⁸ Там же, с. 230.

³⁹ В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 148.

⁴⁰ Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 81.

⁴¹ В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 151.

⁴² В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, с. 182.

⁴³ Геродот. История, кн. IV, Л., 1972, с. 193.

выделением семьи почитание умерших становится, так сказать, по-
семейным⁴⁴.

Итак, можно сделать вывод, что антропоморфная фигурка, так же как и соответствующий ей фольклорный образ, генетически связана с культом предков. Наши северные куклы «панки» стоят в одном типологическом ряду с упомянутыми антропоморфными скульптурными изображениями, а фольклорный образ «панов» — в одном ряду с образами почитаемых предков.

Однако наряду с мифологической в преданиях вначале лишь намечается, а затем и нарастает стихийно-материалистическая тенденция в разработке данного персонажа.

С принятием и укреплением христианства образ «панов» воспринимается как воплощение языческих представлений, поэтому и сами «паны» приобретают в преданиях характерные очертания язычников, с которыми вступают в борьбу монахи-миссионеры: «Панов изогнали муромские святые Лазарь и Афанасий: силу они имели»⁴⁵. Борьба этих святых в известной мере символизирует искоренение всех тех языческих верований, которые были так или иначе связаны с образом «панов».

В дальнейшем «пан» воспринимался уже в качестве предка, некогда реально жившего; первопоселенца, основателя определенного селения, которое обычно получает свое название от имени этого жителя: «На Деревенском наволоке... жил тогда один житель — Койка..., а с Деревенского наволока переехал на то место, где теперь погост. Койкиницы от него и пошли»⁴⁶. В другом варианте цитируемого предания первопоселенец упомянутой деревни назван уже непосредственно «паном Койкой»⁴⁷.

С течением времени, однако, термин «паны» приобретает более расширительное значение: «паны» — это те люди, которые жили до нынешних. В качестве примера можно привести пудожские предания, в которых повествуется о неких «панах» — основателях стеклянных заводов и «панских печищах» как остатках этих заводов⁴⁸. Поскольку в местах, обозначенных в преданиях, действительно некогда существовали стеклянные заводы⁴⁹, то на поверку в данном конкретном случае оказывается, что «паны» эти не кто иные, как предприимчивые, по преимуществу санкт-петербургские купцы, а так называемые панские печища — подлинные остатки прежних стеклянных заводов, построенных в конце XVIII в. на территории бывшего Пудожского уезда Олонецкой губернии. Однако сравнительно поздний образ неведомых заводчиков попал в сугубо мифологический контекст: до «панов» здесь якобы жили «бесы»⁵⁰. Рассматриваемый образ наслوился на предшествующие ему образы «панов» — язычников, «панов» — первопоселенцев: от пребывания «панов» в данной местности остались печища, следы которых оказываются уже затерянными во времени (некогда, будучи еще маленьким, их видел столетний старик) или в пространстве (упомянутые печища находились в глухом бору близ Онего). Этот многослойный образ сохранил за собой название предшествующих ему образов — «паны», хотя в какой-то мере он мог впитать в себя и элементы позднего образа, принадлежащего, однако, совершенно иному типологическому ряду, в котором «пан» обозначает «помещик».

⁴⁴ В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 156.

⁴⁵ АКФ, 8, № 35, с. 13; «Северные предания», № 67, с. 56.

⁴⁶ «Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.)». — Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1908, № 232 (а), с. 501, 502; «Северные предания», № 128, с. 93, 94.

⁴⁷ ОГВ, 1904, № 142, с. 3; «Северные предания», № 77, с. 62.

⁴⁸ АКФ, 8, № 35, 84, 87; «Северные предания», № 66, 67, с. 56.

⁴⁹ А. И. О стеклянных заводах, бывших в Пудожском уезде. — «Олонецкий сборник», в. III, с. 165, 166.

⁵⁰ АКФ, 8, № 84; «Северные предания», № 66, с. 56.

И наконец, «паны» в преданиях — это те, кто оставил после себя различные памятники культуры, которые будучи явным доказательством былого пребывания здесь самих носителей этой культуры, представляют собой загадку для последующих поколений местных жителей. Такие памятники в преданиях зачастую приписываются «панам», и конкретное значение данного образа в каждом отдельном случае обычно не раскрывается. Иногда в преданиях содержится довольно развернутое описание былого «жительства панов, у которых был даже свой погост, то есть церковь со всеми ее принадлежностями»⁵¹. Порой аналогичные описания носят более рудиментарный характер: в них постоянно фигурируют «едва заметные следы каких-то древних зданий, будто бы жилищ панских...»⁵² или «остатки древнего строения, имеющие вид анбарушки, то есть малого анбара...— остатки панского замка»⁵³. Но чаще всего упоминаются лишь разнообразные предметы бытового назначения: жернова, топоры, ножи, блюда из металла неизвестного состава, золотые чашки и пр. Однако подобные реалии не дают возможности выяснить принадлежность этих предметов материальной культуры какой-либо определенной этнической группе или же отнести их к более или менее конкретному социально-временному периоду. Как это следует из преданий, они принадлежат «панам», под которыми в данном случае подразумеваются аборигены, первопоселенцы, предки и пр., взятые в совокупности.

С начала XVII в. образ «панов» приобретает совершенно иное, чем прежде содержание: «панями» в преданиях стали называть теперь польско-литовских интервентов и разбойников. При этом поздний образ внешних врагов наложился на предшествующий образ «панов» — предков, однако он не вытеснил всех тех элементов, которые были специфической чертой архаического образа. Новый образ «панов» представляет собой некое синтетическое единство, которое отличается чрезвычайной сложностью, многослойностью и противоречивостью, как это видно хотя бы из примеров: «В этой пещере еще и до сих пор существуют остатки грубо сложенной печи с обгорелыми кусками дерева. Народ уверяет, что здесь жили паны и отсюда пускались грабить шунгские деревни»⁵⁴. Или: «Вся Устьмоша и преимущественно деревни около погоста заняты некоторое время панями, и здесь была битва с ними. В доказательство этого указывали мне на могилу панов и на едва заметные следы каких-то древних зданий, будто бы жилищ панских»⁵⁵. Судя по топографии пребывания «панов» (в данном случае это заонежские, каргопольские деревни), по характеру взаимоотношений с ними местного населения (ограбление деревень «панями»; борьба с ними местных жителей), обозначенных в преданиях, в «панах» здесь можно увидеть некоторые признаки польско-литовских интервентов эпохи Смутного времени. Однако, с другой стороны, архаические очертания «панского» быта, некоторые указания на оседлость «панов» и стабильность их положения, постоянно присутствующие в преданиях, свидетельствуют о том, что образ поляков наложился на архаический образ аборигенов, первоначальников, предков. Подобное сближение различных и, казалось бы, взаимоисключающих персонажей в рамках одного образа может быть объяснено, на наш взгляд, не только сходным названием предков и поляков в фольклорной традиции (и те и другие в преданиях называются «панями»), но и какими-то внутрен-

⁵¹ ОГВ, 1857, № 22, с. 122, 123; «Северные предания», № 69, с. 57.

⁵² ОГВ, 1864, № 22, с. 104. «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год», с. 123.

⁵³ ОГВ, 1857, № 20, с. 112.

⁵⁴ ОГВ, 1857, № 20, с. 111, 112.

⁵⁵ ОГВ, 1864, № 22, с. 104; «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год», с. 123.

ними тенденциями изначального образа «панов»; какими-то глубинными закономерностями «стыковки» образов, несмотря на все их различие по времени происхождения и по самой сущности.

Дело в том, что дуалистическое восприятие «панов» как умерших предков заложено уже в самой традиции: с одной стороны, им оказывают всевозможные почести, с другой — их боятся. В соответствии с древними верованиями мир умерших и мир живых всячески отделяются друг от друга, поскольку проникновение живых в мир мертвых так же опасно для последних, как и появление мертвых среди живых. Опасность со стороны покойника «может вылиться в форме простого физического воздействия — человек может быть растерзан и убит»⁵⁶. Боязнь вредоносного действия со стороны «панов» — покойников находит преломление и в преданиях: «Вот на котором месте у Ананиной часовни, здесь будто паны похоронены. Был у Ананиной Латинов Алексей, так он их боялся. Как затемнеет, так он говорит: „Проводите меня, я панов боюсь“. А был Иван Осипович, родственник, тоже боялся. И получалось у них: „Ты меня проводи, я панов боюсь, а потом я тебя провожу“, так и ходят провожать друг друга»⁵⁷. Следовательно, уже в образе «панов» — умерших предков содержится ряд таких элементов, которые имеют точки соприкосновения с образом внешних врагов: и те и другие — пришельцы из иного, неведомого мира, и те и другие несут своим появлением гибель. Отсюда широкая возможность для напластования элементов одного образа на соответствующие элементы другого.

Кроме того, аналогичное дуалистическое отношение распространяется и на образ «панов», воспринимаемых как аборигены, первонаселенники, предки, некогда действительно жившие на данной конкретной территории. Отсюда известное почитание их в качестве первонаселенников. Вместе с тем, «паны» по наблюдениям И. М. Калинина⁵⁸, изображаются в русских преданиях как этнически чужеродный элемент: «Один же из таких островов, лежащий почти на середине между Выгозерским погостом и деревней Койкиницы, был населен весь панами и потому известен под именем Городового острова; с него горожане разъезжали на работы и грабежи по окрестностям»⁵⁹.

Этнически чужеродным для русских элементом представляются «паны» и по совокупности сведений, накопленных археологией, этнографией, лингвистикой. Как уже говорилось, курганные могильники (X—XIII вв.), известные под названием «панов», принадлежат финноязычным народностям — мери, веси, а термин «паны», обозначающий одновременно и захоронения аборигенов, и самих этих аборигенов (в последнем значении данный термин употребляется преимущественно в преданиях), уходит своими корнями в финно-угорские языки. Чрезвычайный интерес в связи с этим вызывает и наличие образа «панов» в системе карельских похоронных причитаний⁶⁰, где он еще ждет своего изучения. На основе приведенных фактов, взятых в совокупности, можно утверждать, что образ «панов», фигурирующих в русских преданиях, по своему происхождению в определенной степени связан с материальной и духовной культурой финноязычных народов.

Подобный дуализм в восприятии одних и тех же персонажей можно наблюдать и при рассмотрении фольклорно-этнографических явлений, принадлежащих культуре других этносов. Так, по свидетельству Л. С. Грибовой, коми-пермяки почитают чужь в качестве своих предков при одновременном отчуждении ее как совершенно иного, неизвестного

⁵⁶ В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 123, 124.

⁵⁷ АҚФ, 8, № 60.

⁵⁸ И. М. Калинин. Указ. раб., с. 144.

⁵⁹ ОГВ, 1857, № 22, с. 123; «Северные предания», № 69, с. 58.

⁶⁰ Устное сообщение специалиста по карельскому фольклору А. С. Степановой, которой мы выражаем глубочайшую благодарность.

народа⁶¹. В этих случаях, на наш взгляд, почитание чужих предков на-
слаивается на свои семейно-родовые культы.

Восприятие «панов» как этнически чуждого элемента в известной
мере создает предпосылки для постепенной трансформации образа «па-
нов» в образ внешних врагов и разбойников. Качественное изменение
рассматриваемого образа усиливается также благодаря проникновению
в систему преданий о «панах» мотива нападения врагов на мирных жи-
телей, который фактически принадлежит циклу преданий о борьбе с
внешними врагами. Наслоение одного образа на другой, осуществлен-
ное по законам фольклорно-этнографической логики, оказывается на-
столько значительным, что для выяснения предшествующих пластов в
образе «панов» приходится прибегнуть к определенного рода реконст-
рукциям. Однако не следует забывать, что потенциальные возможности
для указанной трансформации заложены уже в изначальном образе
«панов».

Итак, образ «пана» чрезвычайно синкретичен; в нем содержатся
элементы различного рода персонажей: определенных мифологических
существ, аборигенов, язычников, первоначальников, предков, внешних
врагов, разбойников и пр. В особенностях сочетания этих элементов в
рамках одного образа заключена специфика его проявления в каждом
конкретном случае.

⁶¹ Л. С. Грибова. Пермский звериный стиль. М., 1975, с. 93, 105, 106.